



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2006

**L'accession de Nabuchodonosor à l'hégémonie mondiale et la fin de la
dynastie davidique. Exégèse intra-biblique et construction de l'histoire
universelle dans le livre de Jérémie**

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-68179>

Journal Article

Originally published at:

Schmid, Konrad (2006). L'accession de Nabuchodonosor à l'hégémonie mondiale et la fin de la dynastie davidique. Exégèse intra-biblique et construction de l'histoire universelle dans le livre de Jérémie. *Etudes théologiques et religieuses*, 81:211-227.

L'accession de Nabuchodonosor à l'hégémonie mondiale et l'interruption de la dynastie davidique

Exégèse intra-biblique et construction de l'histoire universelle
dans le livre de Jérémie¹

Konrad Schmid (Zürich)

I.

La reconnaissance de l'existence de l'exégèse intra-biblique a changé la science de l'Ancien Testament dans sa substance même². Si on veut mettre en évidence, à titre d'exemple, les changements les plus importants affectant la recherche sur les prophètes, il faudrait évoquer les points suivants :

1) La recherche vétérotestamentaire a appris à prendre toujours davantage en considération le caractère littéraire de l'Ancien Testament. Cette transformation de la science biblique se manifeste de façon particulièrement évidente dans la recherche sur les prophètes: ce n'est plus *le prophète lui-même* qui est mis en avant, mais *son livre*, considéré comme entité littéraire propre. Devant le prophète, il y a le livre et celui qui veut rejoindre le prophète doit passer au travers du livre qui est plus et autre chose que l'expression littéraire de sa prédication.

¹ Conférence présentée dans le cadre du colloque de l'Institut romand des sciences bibliques à Lausanne du 20 janvier 2005. Je remercie Mme Claire-Antoinette Steiner (Lausanne) pour la traduction de mon texte.

² Voir K. SCHMID, Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in : R.G. KRATZ, Th. KRÜGER, ID. (éd.), Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. STECK, BZAW 300, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2000, 1-22; ID., La formation des Prophètes postérieures (histoire de la rédaction), TH. RÖMER e.a. (éd.), Introduction à l'Ancien Testament, MoBi 49, Genève : Labor et Fides, 2004, 318-328.

2) En se détachant de la perspective romantique, la science biblique du 20^{ème} siècle se détourne des génies religieux censés être à l'origine des livres, pour se tourner vers les livres eux-mêmes. Les éléments littéraires de l'Ancien Testament dits secondaires ne sont alors plus considérés d'emblée comme théologiquement secondaires, c'est-à-dire de moindre valeur. Bien plus, on a appris que les ajouts secondaires ne sont pas de simples ajouts, mais qu'ils peuvent être compris la plupart du temps comme des interprétations théologiques d'un héritage textuel préexistant. En d'autres termes, la *Redaktionsgeschichte* n'est pas une histoire des ajouts secondaires et des gloses mais peut être généralement décrite comme l'histoire de la réception interne à la Bible³. Cela implique en plus que l'on devrait se demander si une reconstitution de l'histoire de la rédaction non conçue comme histoire de la réception intra-biblique a vraiment été menée de manière appropriée.

3) Malgré toutes les dissensions sur les questions de datation, il est apparu que si les livres de l'Ancien Testament ne trouvent pas tous leur origine aux époques perse et hellénistique, tous ont été soumis, à cette époque, à des processus décisifs de formation et de structuration. Il n'y a aucun livre de l'Ancien Testament qui ne soit marqué par sa réception postexilique. Pour les livres des prophètes, cela signifie que leurs textes peuvent avoir vu le jour n'importe quand entre l'époque des prophètes dont ils ont hérité le nom et le moment de la clôture du canon prophétique. En ce qui concerne le livre de Jérémie, nous aurons ainsi un écart entre la fin du 7^{ème} siècle et le début du 2^{ème} siècle av. JC.

4) Il faut considérer que le processus rédactionnel interne aux livres prophétiques ne représente rien d'autre que la condition qui a rendu possible la survie de ces livres jusqu'à aujourd'hui. Dans des conditions normales, un

³ Voir O.H. STECK, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1996, 141s, note 27.

rouleau de cuir ou de papyrus ne se conserve pas plus que 200 à 300 ans. Sans une activité de réception productive sur le plan littéraire, nous ne saurions aujourd'hui rien d'Esaïe ou de Jérémie. Le développement de l'écriture des livres prophétiques montre cependant que la parole prophétique n'a jamais été comprise comme seulement historique. Les prophètes parlent bien *dans* leur temps, mais pas seulement *pour* leur temps – c'est ce que pensent au moins les récepteurs qui ont produit leurs livres. C'est sur cette conviction de la validité trans-temporelle de la parole prophétique que semble reposer le procédé d'interprétation interne aux livres prophétiques. D'un point de vue théologique justement, il n'y a pas de raison de discréditer le caractère interprétatif des livres prophétiques. Il y a parfois plus de théologie à découvrir dans des passages secondaires que dans tel ou tel *logion* prophétique ancien, considéré comme possiblement authentique

II.

J'aimerais maintenant présenter un exemple tiré du livre de Jérémie, montrant de manière particulièrement claire comment un texte en soi tout à fait difficile peut s'éclairer par le biais de l'exégèse intra-biblique.

Mes réflexions prennent comme point de départ la narration de Jr 36. Cette narration constitue du reste un texte central pour la question de la prophétie écrite et de ses canaux de transmission ; elle a été traitée plusieurs fois de ce point de vue dans les publications récentes. La trame du récit est connue : Jérémie reçoit de la part de Dieu la mission de mettre par écrit ses paroles de jugement – mission qu'il accomplit avec l'aide de son scribe Baruch. Plus tard, Baruch donne lecture de ce rouleau dans le Temple, devant tout le peuple. Le fait arrive aux oreilles des princes qui font appeler Baruch. Devant leur cercle,

Baruch donne une deuxième fois lecture du rouleau. Conscients du potentiel explosif de ce qui a été rapporté, les princes conseillent à Jérémie et à Baruch de se cacher et ordonnent une troisième lecture devant le roi Yoyaqîm. Celui-ci, cependant, après la lecture de trois ou quatre colonnes, fait brûler le rouleau par morceaux. Mais Jérémie, sur l'ordre renouvelé de Dieu, dicte à son scribe Baruch une nouvelle version du même rouleau. Une dure parole de jugement est émise à l'encontre de Yoyaqîm et de sa descendance : elle nous occupera encore plus tard.

En Jer 36,32, on peut même lire que ce second rouleau a été amplifié après coup⁴.

Et Jérémie prit un autre rouleau
et le donna à Baruch, le fils de Neriya, le scribe
et il écrivit dessus, de la bouche de Jérémie, tous les mots du livre
que Yoyaqîm, le roi de Juda, avait brûlé dans le feu
et encore beaucoup de mots comme ceux-là leur furent ajoutés.

Ce verset est tout à fait remarquable : Jr 36,32 est le témoignage le plus clair de la Bible elle-même attestant que ses textes sont nés d'un processus d'écriture continu et successif. Le livre de Jérémie ne contient pas seulement des *ipsissima verba* du prophète dont il a hérité le nom : à ces paroles ont été ajoutées encore beaucoup d'autres. Jr 36,32 laisse certes ouvert le fait de savoir s'il s'agit là de textes jérémiens ou de textes post-jérémiens et si leur mise par écrit est encore à imputer à Baruch lui-même ou non. Toutefois, une origine de ces textes postérieure à Jérémie et Baruch ne peut être exclue non plus et la formulation

⁴ Au sujet de la version divergente de la LXX, voir H.-J. STIPP, *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert*, BBB 82, Frankfurt a.M. : Hain, 1992, 81.

passive *nwsp* « fu(ren)t ajoutés » invite même à l'envisager⁵. Rien de fondamental n'empêche d'interpréter Jr 36,32 comme texte-source attestant de la conscience de la Bible d'être née – pas exclusivement mais aussi – d'un processus d'exégèse littéraire productive et d'écriture continue.

Ce que l'on peut dire de Jr 36,32 apparaît aussi dans la narration de Jr 36 elle-même. Il a déjà souvent été relevé que le récit de Jr 36 est construit de manière à faire contraste avec 2R 22, la légende de la découverte d'un livre sacré à l'époque du roi Josias⁶. En Jr 36, le roi Yoyaqîm est tout entier décrit comme contre-modèle négatif de son pieux père Josias en 2R 22 : alors que Josias écoute la parole de Dieu, Yoyaqîm la rejette ; Josias déchire ses vêtements (22,11), Yoyaqîm ne les déchire pas (36,24) ; Josias reçoit l'annonce d'un ensevelissement paisible (22,20), Yoyaqîm par contre ne sera pas enterré (36,30). Le contraste est patent et le motif quelque peu obscur de Jr 36 de la non-déchirure des vêtements (v. 24) notamment, indique bien que c'est Jr 36 qui connaît 2R 22 et non l'inverse. On peut se demander si la narration de Jr 36 a été *a priori* composée comme contre-modèle de 2R 22⁷ ou si – c'est plus probable –

⁵ Voir C. LEVIN, Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 149, note 5; Y. HOFFMAN, Aetiology, Redaction and Historicity in Jeremiah XXXVI, VT 46 (1996), 179-189, 186; H.-J. STIPP, Die Schriftprophetie im Spiegel von Jer 36, H. IRSIGLER (éd.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. FS S.Ö. Steingrimsson, ATSAT 72, St Ottilien : EOS, 2002, 145-170, 166s.

⁶ Voir G. WANKE, Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15-52,34, ZBK.AT 20.2, Zürich : TVZ, 2003, 338; K. SCHMID, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktion- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1996, 245-247 et la note 206 (Lit.); T. RÖMER, La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste, A.H.W. CURTIS/ID. (éd.), The Book of Jeremiah and its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception, BEThL 128, Leuven : Peeters, 1997, 27-50, 47s.

⁷ C. MINETTE DE TILESSE, Joiaqim, repoussoir du « pieux » Josias : parallélisme entre II Reg 22 et Jer 36, ZAW 105 (1993), 353-376 ; H.M. WAHL, Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36, ZAW 110 (1998), 365-389, 376.

elle l'est devenue à un certain stade de son développement littéraire⁸. Ce n'est toutefois pas ce qui doit nous occuper maintenant.

Le développement qui suit veut plutôt souligner un petit élément qui pourrait d'abord paraître peu important en soi mais qui entraîne des conséquences significatives pour l'interprétation intra-biblique et la théologie du livre de Jérémie. Il s'agit de l'annonce de jugement à l'encontre du roi Yoyaqîm en 36,30 que l'on vient d'évoquer, au sujet de laquelle Lohfink écrit tout à fait justement: « Cela ressemble presque à la fin de la dynastie davidique »⁹ :

C'est pourquoi ainsi parle Yhwh
au sujet de Yoyaqîm, le roi de Juda :
Personne ne s'assiera pour lui sur le trône de David
et son cadavre sera jeté à la chaleur du jour et au gel de la nuit.

Ce texte rassemble un grand nombre de particularités. Il est tout d'abord frappant de constater que, d'un double point de vue, cette prophétie ne s'est pas réalisée : la dynastie davidique n'a d'une part pas pris fin avec Yoyaqîm. Après lui ont régné encore son fils Yoyaqîn (2R 24,6.8) et son frère Mattanya/Sédécias (2R 24,17). On ne trouve d'autre part aucune indication selon laquelle Yoyaqîm n'aurait pas reçu des funérailles régulières: 2R 24,6 annonce qu'il s'est couché avec ses pères. Cela signifie que Yoyaqîm a été enseveli dans le tombeau des rois à Jérusalem : ¹⁰

⁸ WANKE, *op. cit.*, 338.

⁹ N. LOHFINK, Die Gattung der « Historischen Kurzgeschichte » in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, ZAW 90 (1978), 319-347, réimpr. ID., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1991, 55-86,62 (traduction: K.S.).

¹⁰ Voir B. ALFRINK, L'expression *עם אבותיו*, OTS 2 (1943), 106-118 ; STIPP, Jeremia, 110 ; voir, pour une présentation détaillée du problème, O. LIPSCHITS, « Jehoyakim Slept with his Fathers » (II Kings 24.6) – Did he ?, The Journal of Hebrew Scriptures 4 (2002); N. NA'AMAN, Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David, Bib. 85

Et Yoyaqîm se coucha avec ses pères
et Yoyaqîn son fils devint roi à sa place.

Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités*, transforme la menace de Jr 36,30 en réalité, lorsqu'il écrit qu'au cours des événements de 597 av. JC, Nabuchodonosor a fait tuer Yoyaqîm, jeter son cadavre hors des murs de la ville et interdire qu'il soit enterré (X, [97] 7,3). Josèphe ne crée cependant ici rien d'autre qu'un *eventum e vaticinio*¹¹.

Sur le plan strictement historique, Jer 36,30 constitue donc une fausse prophétie. Elle ne s'est pas réalisée d'un double point de vue : premièrement, Yoyaqîm ne fut pas le dernier Davidide ; deuxièmement, il fut enterré dans les règles. L'historien se réjouit naturellement de ce type de constat : selon la règle, il y a en effet de grandes chances pour que des prophéties fausses soit « authentiques ». Qui – connaissant l'histoire de Yoyaqîm dans son entier - inventerait une fausse prophétie ?

Malheureusement cependant, Jr 36,30 ne donne pas à l'historien cette occasion de se réjouir. Je me distancie ici de la position de H.J. Stipp¹² qui, sur la base de Jer 36,30, remonte encore avant la mort de Yoyakîm pour sa datation de la couche primitive de Jr 36. De mon point de vue, la narration de Jr 36 dans son ensemble constitue une narration hautement réfléchie qui ne peut être contemporaine à Jérémie lui-même¹³. Elle présuppose en effet la chute de Juda

(2004), 245-254; moins convaincant, l'apport de A.R. GREEN, *The Fate of Jehoiakim*, AUSS 20 (1982), 103-109.

¹¹ Voir C.T. BEGG, *Jehoahaz, Jehoiakim, and Jehoiachin* (10,81-102 + 229-230), in : ID., *Josephus Story of the Later Monarchy* (AJ 9,1-10,185), BEThL 154, Leuven : Peeters, 2000, 499-534.

¹² *Jeremia*, 110.

¹³ Voir HOFFMAN, *op. cit.*, 183 ; WAHL, *op. cit.*, 373-375. Pour des raisons objectives l'annonce du jugement contre Yoyaqîm appartient déjà à son stade littéraire le plus ancien. Contre G. WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Bachuchschrift*, BZAW 122, Berlin/

et de Jérusalem qu'elle explique par le refus de la parole prophétique de la part de Yoyaqîm.¹⁴ Jr 36 dans son ensemble doit être situé à une époque sensiblement plus tardive que celle de la catastrophe nationale de 587 av. JC : l'annonce de jugement du verset 30 présuppose l'accusation du v. 29, qui dans contenu comme dans sa formulation, représente la théorie du pays vide – la théorie de la Gola¹⁵.

Et contre Yoyaqîm le roi de Juda, tu diras : Ainsi parle Yhwh :
Tu as brûlé ce rouleau en disant : pourquoi as-tu écris dessus
le roi de Babel viendra sûrement et il détruira ce pays
et en fera disparaître l'homme et l'animal.

Comparons, sur le plan de la formulation (« faire disparaître l'homme et l'animal »), les déclarations programmatiques de la théorie de la Gola, en Ez 14,21-23¹⁶ et Jer 21,6 ; 32,3. La théologie de ce programme se distancie de manière significative de la situation historique, très différente, du pays : les Babyloniens ne déportèrent pas plus de 5 à 10% de la population. Le pays était donc tout sauf « vide »¹⁷ : une affirmation comme celle du v.29 présuppose une certaine distance historique avec les événements de l'exil. La théorie de la Gola au sujet du pays vide date à peu près du 5ème siècle avant JC.

New York : Walter de Gruyter, 1971, 70 ; A. GRAUPNER, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch, BThSt 15, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1991, 106.

¹⁴ Il est sans importance pour notre question de savoir si, d'un point de vue littéraire, le v. 30 doit être mis à part en raison du changement de personne par rapport au v. 29. Ceci est improbable, étant donné que le changement de personne est clairement motivé par le modèle de 22,13-19 (STIPP, Jeremia 92): de toutes manières, le v. 30 n'est pas plus ancien que la narration de base.

¹⁵ Exposé détaillé chez SCHMID, *op. cit.*, 253-269.

¹⁶ Voir à ce sujet K.F. POHLMANN, Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1-19, ATD 22,1, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 204-206.

¹⁷ Voir en dernier lieu, de manière résumée, E.A. KNAUF, Wie kann ich singen im fremden Land ? Die „babylonische Gefangenschaft“ Israels. BiKi 55 (2000), 132-139.

Il faut retenir un second élément frappant de Jr 36,30 : ce texte est très proche de deux autres textes du livre de Jérémie. Il s'apparente d'une part à l'oracle de jugement contre Yoyaqîm en Jr 22,13-19 et en particulier à l'annonce suivant laquelle Yoyaqîm ne recevra ni lamentation funèbre ni sépulture, d'autre part à la parole de jugement contre son fils Yoyaqîn annonçant, en 22,30, la fin de la dynastie davidique. Il est facile de voir que 36,30 reprend 22,18s, comme le montrent l'adresse identique de la parole de jugement et la correspondance au niveau du contenu (la formulation concrète de 36,30 semble inspirée de 14,16).

C'est pourquoi ainsi parle Yhwh
à Yoyaqîm fils de Josias roi de Juda:
On ne se lamentera pas sur lui
hélas mon frère, hélas ma sœur,
on ne se lamentera pas sur lui
hélas Seigneur, hélas sa majesté.
Il sera enterré de l'enterrement d'un âne,
traîné et jeté dehors, devant les portes de Jérusalem.

Le lien avec 22,30 est aussi suffisamment clair¹⁸. 22,30 s'adresse certes à Yoyaqîn mais l'utilisation de l'expression *yšb 'l ksy dwl* « s'asseoir sur le trône de David »¹⁹, tout comme son insertion dans l'annonce de la fin de la dynastie davidique, crée un lien étroit entre les deux passages.

Ainsi parle Yhwh :
Inscrivez cet homme comme sans enfant
comme un homme qui au long de ses jours ne réussira pas

¹⁸ R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, London : SCM Press, 1986, 661 ; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume II: Comentary on Jeremiah XXVI-LII*, ICC, Edinburgh : Clark, 1996, 921. STIPP, *Jeremia*, 92, reconnaît la ressemblance mais en raison de sa datation préalable à 598 av. JC, il ne peut faire valoir aucun lien littéraire.

¹⁹ Voir encore Jer 17,25 ; 22,2.

car de sa descendance nul homme ne réussira à s'asseoir sur le trône de David et à régner encore une fois sur Juda.

Ainsi s'impose l'hypothèse que 36,30 combine les deux paroles de 22,18s et 22,30. Le fait que la dépendance se joue dans ce sens – Jr 36,30 retravaille Jr 22,18s et 22,30 et non l'inverse – est évident dans la mesure où Jr 36 réunit les deux textes. En outre, 22, 18 et en tous les cas 22,30a – et ceci contrairement à Jr 36,30 – semblent renvoyer à d'authentiques *logias* jérémien : ni 22,18 ni 22,30a ne sont plausibles en tant que *vaticina ex eventu*. C'est ici que se présente pour l'historien l'aubaine évoquée plus haut. Yoyaqîm a été enterré selon les règles (2R 24,6) et Yoyaqîm a eu des enfants : il n'y pas de raison, à ce sujet, de douter de la fiabilité historique de principe de 1Chr 3,17, où sont listés sept fils de Yoyaqîm. En outre, il semble peu probable que Jr 22,30 soit au courant de la position du petit-fils de Yoyaqîm, Zorobabel comme *pecha*, c'est-à-dire gouverneur de Juda²⁰ : à supposer qu'il soit une rétroprojection, le texte semble beaucoup trop peu conscient du problème. Avec Wanke²¹ et Holladay²² et tout dernièrement Maier²³, on peut par contre supposer que la précision de 22,30b prend justement en compte cette situation et réinterprète l'absence d'enfant de Yoyaqîm comme le fait qu'aucun de ses enfants ne s'assoira jamais sur le trône de David.

²⁰ Sur le statut de Juda comme province perse sous Zorobabel déjà, voir la récente publication de J. SCHAPER, Numismatik, Epigraphik, alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda, ZDPV 118 (2002), 150-168 et d'autre part R.G. KRATZ, Statthalter, Hohepriester und Schreiber im perserzeitlichen Juda, ID., Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels, FAT 42, Tübingen : Mohr Siebeck 2004, 93-119.

²¹ *Op. cit.*, 201s.

²² W.L. HOLLADAY, Jeremiah I. A Commentary on the Prophet Jeremiah. Chapter 1-25, Hermeneia, Philadelphia : Fortress Press, 1986, 611.

²³ Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, FRLANT 196, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 213 note 48.

Il y a ainsi des raisons de penser que 36,30 retravaille les deux textes plus anciens de 22,18 et 22,30, ce dernier reflétant en 22,30a et 22,30b des étapes rédactionnelles successives. Mais cette supposition ne peut devenir une hypothèse plausible que dans la mesure où on peut montrer *le sens* lié à cette combinaison.

La motivation serait assez simple à trouver si 22,30 s'adressait *aussi à Yoyaqîm*. On pourrait alors en déduire que le narrateur de Jr 36, en formulant son annonce de jugement à Yoyakîm, recourt à un corpus de sentences adéquates, tiré de la tradition jérémienne dont il dispose. Mais 22,30 s'adresse à *Yoyaqîn*. La combinaison de 22,18 et 22,30 en 36,30 doit donc avoir une raison particulière. On peut nommer cette raison de manière très précise si d'une part on observe attentivement l'énoncé de Jr 36,30 et si d'autre part on prend en considération le contexte du livre de Jérémie dans son ensemble.

En ce qui concerne le premier point, retenons encore une fois que Jr 36, 30 déclare, à l'encontre de la réalité historique, que la dynastie davidique prend fin avec Yoyaqîm, dernier représentant du règne davidique. Ceci est historiquement faux. Le fait que cette affirmation ne corresponde pas à l'histoire mais qu'on ait cependant continué à la transmettre, rend une explication particulièrement nécessaire. L'explication valable pour 22,18 selon laquelle Jr 36,30 a été consigné par écrit avant la mort de Yoyaqîm et l'entrée en fonction de son fils Yoyaqîn doit à mon avis être écartée ici. On l'a dit : Jer 36 n'est en aucun cas contemporain des événements évoqués, mais présuppose la chute de Juda et de Jérusalem. Les v. 29-30 présupposent en outre probablement la réinterprétation de la tradition jérémienne dans la perspective de la Gola - que l'on peut difficilement situer avant le 5^{ème} siècle av. JC²⁴.

Dans quelle mesure peut-on malgré tout maintenir la théorie, fautive du point de vue historique, selon laquelle la dynastie davidique prend fin avec Yoyaqîm ? Existe-t-il une perspective relevant d'un ordre supérieur, théologique, selon laquelle ce jugement pourrait être plausible ? La réponse est : oui, si l'on prend en considération l'insertion de Jr 36 dans le contexte du livre de Jérémie. Il est absolument fondamental pour comprendre l'annonce de la fin de la dynastie davidique en Jr 36,30 de reconnaître le fait que Jr 36 situe la mise par écrit du premier rouleau (Jr 36,1) lors de la quatrième année du règne de Yoyaqîm et les lectures *publiques* au neuvième mois de la cinquième année du même règne (36,9.22). Je parle de datations « littéraires », qui ne sont pas, à mon avis, de nature historique, mais théologique. Elles n'indiquent pas quand la mise par écrit et les lectures ont véritablement eu lieu, mais à quels horizons historico-théologiques ces événements sont reliés.

Venons-en tout d'abord à la quatrième année de Yoyaqîm qui correspond, selon notre chronologie, à l'an 605/4 av. JC : c'est en même temps l'année de la mort du roi Nabopolassar et, selon la formulation hébraïque, « la première année », selon la nomenclature babylonienne, « l'année d'accession »²⁵ de Nabuchodonosor. C'est ce que constate explicitement le chapitre 25 du livre de Jérémie daté de la même année, qui établit une synchronie au verset 1 :

La parole qui advint à Jérémie sur tout le peuple de Juda
la quatrième année de Yoyaqîm fils de Josias, roi de Juda,
- première année de Nabuchodonosor, roi de Babel.

²⁴ Voir SCHMID, *op. cit.*, 267-269.

²⁵ Voir H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. 2ème partie: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Grossen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba, ATD Ergänzungsreihe, vol. 4/2, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht ²1995, 405 et la note 22; pour le cas particulier de Nabuchodonosor II, voir A.K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2000, 100: Z.12 MU. SAG „année d'accession“, Z 15 MU I^{kám} „première année“.

La passation babylonienne du trône de Nabopolassar à Nabuchodonosor en l'an 605 marque une date particulière dans l'histoire du Proche-Orient car elle est précédée, la même année²⁶, de la bataille de Karkémish conduite par Nabuchodonosor, encore en sa qualité de prince héritier. Sa victoire sur l'Égypte établit alors Babylone comme nouveau pouvoir hégémonique sur le monde antique. La même année, le premier jour du mois Elul (c'est-à-dire du sixième mois)²⁷, Nabuchodonosor accéda au trône babylonien. En tant que vainqueur de Karkémish, il devint alors aussi *de facto* le maître du monde en place. Cela semble aussi être la représentation du livre de Jérémie. Selon le contexte de Jr 25, Nabuchodonosor est maintenant le « serviteur » ('*bd*)²⁸ de Yhwh (v. 9), que doivent servir le pays de Juda et les autres nations pendant soixante-dix ans (v. 10s). En utilisant pour Nabuchodonosor le titre de « serviteur », Jer 25 se rallie à la formulation correspondante attestée pour David, particulièrement frappante dans notre contexte. « Quand David est désigné comme '*æbæd JHWH*, il est presque toujours question de l'élection et de la durée éternelle de la dynastie »²⁹. Le titre de « Serviteur » met en évidence de la manière la plus condensée qui soit l'argument développé plus largement par Jr 25: en l'an 605, la royauté de la grâce de Dieu est passée de la dynastie davidique en Israël à Nabuchodonosor en Babylone. Dans l'Ancien Testament, cette représentation trouve son parallèle le plus proche chez le deutéro-Esaïe, avec l'oracle qui proclame Cyrus nouveau Messie (Es 45,1-7). De mon point de vue, les désignations, dans le livre de Jérémie, de Nabuchodonosor comme serviteur *présupposent* cette perspective deutéro-esaienne : dans le livre de Jérémie, il apparaît comme une évidence qu'un souverain étranger puisse être « serviteur de Yhwh », alors que le deutéro-Esaïe doit tout d'abord argumenter pour défendre cette position.

²⁶ Voir U. WORSCHER, War Nebukadnezar im Jahr 605 v. Chr. vor Jerusalem?, BN 36 (1987), 57-63.

²⁷ GRAYSON, *op. cit.*, 100, Z. 11.

²⁸ Sur le problème de critique textuelle et de critique littéraire, voir les indications de SCHMID, *op. cit.*, 232s.

Que signifient dès lors ces réflexions pour Jr 36 ? Jr 36 situe la mise par écrit des paroles de Jérémie précisément en l'année où Nabuchodonosor prend le pouvoir sur le monde. Les oracles de jugement adressés depuis le temps de Josias jusqu'à la quatrième année du règne de Yoyaqîm sont, dans la perspective de Jr 36,1-3, des déclencheurs possibles de conversion.

Et il arriva dans la quatrième année de Yoyaqîm fils de Josias, le roi de Juda et cette parole advint à Jérémie de Yhwh :

Prends un rouleau et écris dessus toutes les paroles
que je t'ai dites contre Israël (LXX: Jerusalem) et contre Juda
et contre tous les peuples depuis le jour où j'ai parlé avec toi,
depuis les jours de Josias et jusqu'à aujourd'hui.

Peut-être la maison de Juda écoute-t-elle tout le malheur que je pense leur faire
en sorte qu'ils se détournent tous de leurs mauvais chemins
et que je leur pardonne leur faute et leur péché.

Après les événements de Karkémish et l'intronisation de Nabuchodonosor laissant clairement apparaître le jugement qui s'approche par l'intermédiaire des Babyloniens, le pardon de Yhwh pourrait encore ouvrir une dernière issue. Mais le comportement du roi face au rouleau fait aussi échouer cette dernière possibilité. 36,9 situe la triple lecture du rouleau par laquelle le roi est informé de cette ultime chance quelques mois après la bataille de Karkémish et l'intronisation de Nabuchodonosor, dans la cinquième année du règne de Yoyaqîm.

Et il advint la cinquième (LXX : huitième) année de Yoyaqîm
fils de Josias, roi de Juda au neuvième mois
ils appelèrent au jeûne devant Yhwh
tout le peuple à Jérusalem
et tout le peuple qui était venu depuis les villes de Juda à Jérusalem.

²⁹ ThWAT V, 1001 (H. RINGGREN, traduction K.S.).

L'appel au jeûne offre l'occasion de la lecture publique, préalablement évoquée en 36,8.

La datation de l'événement au cours de la cinquième année du règne de Yoyaqîm est contestée du point de vue de la critique textuelle. Selon l'argumentation de Lohfink par exemple, la LXX, qui situe l'événement lors de la huitième année, présente la *lectio difficilior*. Le texte hébraïque aurait ainsi raccourci et aplani la grande distance temporelle entre la mise par écrit du rouleau et sa lecture³⁰. La datation de la LXX est aussi défendue par Stipp, qui estime en outre que la 8^{ème} année de Yoyaqîm (601/0 av. JC) représente le contexte historique réel correspondant le mieux aux événements de Jr 36. Cette année-là se déroule en effet en Egypte une bataille meurtrière pour Nabuchodonosor³¹ : ceci permettrait de mieux comprendre l'attitude anti-babylonienne de Yoyaqîm qui, en détruisant par le feu l'oracle de jugement, ne semble faire aucun cas du danger babylonien. Toujours selon Stipp, l'option de la cinquième année du règne de Yoyaqîm (604/3 av. JC) serait moins plausible car cette année-là, et précisément au neuvième mois comme en 36,9, a lieu la destruction d'Askalon par Nabuchodonosor, connue au travers de la chronique néo-babylonienne 5 sur les premières années de Nabuchodonosor.

« La première année de Nabuchodonosor [II., c'est-à-dire 604/603] : [...] il marcha sur [Aska]lon (a-na^{uru} x-x-(x)-il-lu-nu illik-ma) ; il la prit au mois de Kislev (9^{ème} mois), s'empara de son roi, la mit à sac et la spolia. Il réduisit la ville en un monceau de décombres. Au mois de Schebat il se mit en mouvement et [retourna] à Baby[lon] »³².

Au neuvième mois de la cinquième année de Yoyaqîm a lieu une action militaire de conquête de Nabuchodonosor à proximité immédiate de Jérusalem, ce qui

³⁰ LOHFINK, *op. cit.*, 61.

³¹ Voir GRAYSON, *op. cit.*, 101, l. 5-7

entraîna la crainte compréhensible de voir Nabuchodonosor marcher aussi sur Jérusalem.

Au vu de Jr 36, il faut cependant retenir ceci : si cette date est plus difficile *du point de vue de la réalité historique, elle s'accorde d'autant mieux à la stylisation littéraire de Jr 36*. Dans cette seconde perspective, la mention d'un « jour de jeûne » est parfaitement motivée, un jour de repentance s'expliquant très bien dans le cadre d'une menace militaire. Ces parallèles frappants avec Jr 36,9 ont même conduit Lohfink à se demander s'il ne fallait pas privilégier la lecture hébraïque de la cinquième année de Yoyaqîm³³, et je dois avouer que cette incertitude me semble très fondée. Si on lit Jr 36 non comme un compte-rendu de faits invraisemblables mais comme un extrait de réflexion théologique – Jr 36 étant une étiologie théologique du livre écrit de Jérémie³⁴ – le contexte politique tel que transmis par la datation hébraïque (détresse de Jérusalem face à l'armée babylonienne à Askalon) est beaucoup plus plausible que celui auquel correspond la datation grecque.

A la lumière des datations théologiques – et non historiques³⁵ – de Jr 36 la situant au cours de la quatrième et de la cinquième année de Yoyaqîm, l'annonce de la fin de la dynastie davidique (36,30) devient plausible immédiatement et sans autre. Avec l'accession de Nabuchodonosor à l'hégémonie, devenue évidente pour tous lors de la bataille de Karkémish et, pour Juda en particulier, avec la destruction d'Askalon, la dynastie davidique s'interrompt d'un point de vue théologique. Ceci survient à un moment situé avant la fin historique réelle de la dynastie. Nous trouvons donc en Jr 36,30 une des déclarations les plus fortes légitimant la domination étrangère d'une grande

³² Chroniques Mésopotamiennes, présentées et traduites par J.J. GLASSNER, Paris : Belles Lettres, 1993, p. 199.

³³ *Op. cit.*, 65, note 27.

³⁴ Voir LEVIN, *op. cit.*, 147-149.

³⁵ Comme par exemple W.L. HOLLADAY, Jeremiah II. A Commentary on the Prophet Jeremiah. Chapter 26-52, Hermeneia, Minneapolis : Fortress Press, 1989, 16-21 ; J.A. THOMPSON, The Book of Jeremiah, NICOT, Grand Rapids : Eerdmans, 1980, 620s.

puissance telle que Babylone sur Israël. Par le biais de l'exégèse intra-scripturaire, Jr 36,30 construit ainsi une théorie de l'histoire universelle qui fait coïncider l'accession de Nabuchodonosor à l'hégémonie mondiale avec la fin théologique de la dynastie davidique, dans la quatrième et cinquième année du règne de Yoyaqîm.

III.

Nous pouvons maintenant encore faire un pas de plus dans la description de cette théorie du livre de Jérémie. A l'intérieur de sa vision d'une histoire universelle conjuguant la fin de la dynastie davidique et l'accession à l'hégémonie de Nabuchodonosor au cours des années 605 et 604 av. JC, le livre de Jérémie distingue en effet entre *décret céleste* et *accession terrestre* de Nabuchodonosor au pouvoir mondial.

Ceci devient visible surtout en regard de Jr 27³⁶ : si l'on suit le témoignage textuel de Jr 27,1-6, ces affirmations montrent tout à fait clairement que Nabuchodonosor a été chargé par Dieu de la domination mondiale « au début du règne de Yoyakîm »³⁷ (27,1) déjà, c'est-à-dire en l'an 609 av. JC et pas au cours de sa « quatrième année » (25,1) seulement. Après la datation de 27,1 on lit en 27,6 :

Et maintenant j'ai donné tous ces pays dans la main de Nabuchodonosor
le roi de Babel, mon serviteur,
et aussi les bêtes des champs je lui ai données, pour le servir.

³⁶ Pour les problèmes de critique textuelle en Jr 27 voir A. VAN DER KOOIJ, Jeremiah 27:5–15: How Do MT and LXX Relate to Each Other, JNWSL 20 (1994), 59–78.

³⁷ Sur l'expression « début du règne » et sur le problème de critique textuelle et les tentatives de résolution par la critique littéraire, voir SCHMID, *op. cit.*, 224s, note 104.

Le discours selon lequel Yhwh a maintenant *donné* « tous ces pays » dans la main de Nabuchodonosor est au parfait (*ntty*). D'après la structure actuelle du texte, ce décret céleste de la remise du pouvoir a déjà eu lieu en l'an 609 av. JC, quatre ans avant la bataille de Karkémish et l'élévation de Nabuchodonosor au rang de roi de Babylone – titre que lui donne déjà, de façon anachronique, 27,6. Certes, la datation de 27,1 est souvent mis en question du point de vue de la critique textuelle (elle manque dans la LXX). La narration qui suit se joue sous *Sédécias* (27,3.12) et non sous Yoyakîm. Toutefois, 27,1 est facilement compréhensible dans le cadre de la conception de l'histoire universelle développée par le livre de Jérémie. Il faut certes expliquer la différence de chronologie entre les deux dates : 609 av. JC (27,1) et 605 av. JC (25,1). En fonction de ce qui a déjà été dit, cette différence est à mettre en rapport avec la distinction objective entre le décret céleste de la remise du pouvoir et la prise de pouvoir effective de Nabuchodonosor sur le monde. Mais pourquoi, en somme, cette distinction est-elle introduite ici ?

On trouve à mon avis la raison principale dans la prophétie des « soixante-dix ans³⁸ » de Jr 25,11s (comp. 29,10). Dans ce chapitre justement, qui fait coïncider l'accession au pouvoir mondial de Nabuchodonosor avec la quatrième année de Yoyaqîm – donc avec l'an 605 av. JC –, la prophétie limite la domination de Babylone – pas l'exil ! – à soixante-dix ans (« soixante-dix ans pour Babylone »!). Le règne de Babylone prit fin en l'an 539 avec la prise de Babylone par le roi perse Cyrus. A l'intervalle de 605 av. JC à 539 av. JC, il manque cependant quatre ans pour les « soixante-dix ans ». Entre 609 av. JC – la première année du règne de Yoyaqîm – et 539 ap. JC par contre, on a exactement « soixante-dix ans ». C'est ainsi que s'explique la distinction entre la remise du pouvoir par le ciel et l'accession terrestre à la domination du monde par Nabuchodonosor. Ici sont reliées la théorie théologique (« soixante-dix

ans ») et l'histoire empirique (bataille à Karkémish, accession au trône de Nabuchodonosor en l'an 605, destruction d'Askalon en 604 av. JC). Les « soixante-dix ans » représentent manifestement un topos, une mesure préalablement établie qu'on ne peut modifier sans autre, comme le montre l'inscription babylonienne d'Asarhaddon ainsi que l'attestation probablement la plus ancienne dans l'Ancien Testament, Zach 1,12.

L'inscription babylonienne dit la chose suivante (version a)³⁹ :

« Mais bien qu'il ait écrit 70 ans comme délai de son dépeuplement (sur les tablettes du destin), le miséricordieux Marduk, après que son cœur se fut aussitôt apaisé, a échangé les chiffres et ordonné sa reconstruction la 11^{ème} année. »

A l'arrière-plan de cette déclaration on trouve, en écriture cunéiforme, les symboles numériques »70« et »11« qui présentent une symétrie en miroir : un clou vertical, normalement le chiffre pour »1«, placé *devant* un signe de dizaine, signifie »60«, plus un chevron (»10«) : cela fait »70«. Le chevron (»10«) plus un clou vertical »1« (placé *après* un signe de dizaine) : cela fait 11. A partir de cette inscription, il devient en tout cas clair que »70 ans« peuvent équivaloir à la durée établie pour la destruction d'une ville. On trouve probablement ici la représentation implicite selon laquelle une génération a totalement disparu après « soixante-dix ans » : plus aucune personne vivante ne peut avoir vu de ses propres yeux l'état de la ville avant la destruction. Les « soixante-dix ans » de

³⁸ Pour la dépendance à l'égard de Zach 1,12 du point de vue de l'histoire de la rédaction, voir R.G. KRATZ, *Translatio Imperii*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1991, 261-267 ; SCHMID, *op. cit.*, 223.

³⁹ Cité d'après M. ALBANI, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuteronomus im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, ABG 1, Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2000, 86. Voir aussi M. COGAN, *Omens and Ideology in the Babylonian Inscription of Esarhaddon*, H.D. TADMOR/M. WEINFELD (éd.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem/Leiden : Magnes Press, 1986, 76-87.

Zach 1,12 reflètent aussi cette utilisation topique, évoquant une durée établie de destruction.

Et l'ange de Yhwh répondit et dit : Yhwh Zebaot,
jusqu'à quand refuseras-tu ta pitié à Jérusalem
et aux villes de Juda contre lesquelles tu es irrité
maintenant déjà depuis soixante-dix ans.

Le livre de Jérémie semble avoir repris de ce passage (Zach 1,12) les « soixante-dix ans » (et les avoir transposés sur la durée de la domination de Babel). Cette durée ne pouvait être simplement modifiée – c'est-à-dire abrégée. C'est pourquoi la théorie de l'histoire universelle dut être modifiée à l'aide de la distinction établie *ad hoc* entre le décret céleste de la remise du pouvoir et la prise de pouvoir terrestre sur le monde. Le fait que l'an 609 av. JC coïncide également avec l'année de la mort de Josias contribua à renforcer cette distinction entre remise et prise de pouvoir : après la mort du dernier roi pieux de Juda, Josias, Juda ne connaît plus d'autorité royale qualifiée positivement.

IV.

L'annonce de jugement à l'encontre de Yoyaqîm en Jr 36,30 est motivée théologiquement et non historiquement. Elle retravaille les prophéties plus anciennes contre Yoyaqîm et Yoyaqîn que l'on trouve en Jr 22,18s et 22,30⁴⁰. A l'encontre de la réalité historique, elle avance la fin de la dynastie davidique à l'année 605/4 av. JC. Cette date marque, comme la Bible elle-même le dit explicitement en Jr 25,1, le début de la régence de Nabuchodonosor qui se

⁴⁰ On peut même supposer que les paroles de 22,18s et 22,30 doivent leur réception ou leur maintien dans le livre de Jérémie à leur réinterprétation en 36,30. Le point de vue de 36,30

traduit, sur le plan du pouvoir politique, par la victoire à Karkémish et la destruction d'Askalon. Dans le livre de Jérémie, la dynastie davidique et l'hégémonie babylonienne sont coordonnées : aussi longtemps que la dynastie davidique est théologiquement intacte, les grandes puissances ne peuvent rien contre elle. Dès que Nabuchodonosor, s'emparant du pouvoir mondial aux yeux de tous à Karkémish et Askalon, est installé sur le trône babylonien, il ne peut plus y avoir de Davidide légitime. Bien plus, la royauté transmise par la grâce de Dieu est maintenant remise au souverain des grandes puissances, d'abord à Nabuchodonosor puis à Cyrus, comme on peut le lire dans le livre du deutéro-Esaïe (Es 44,28 ; 45,1).

V.

Quelles conclusions tirer de ces procédés d'exégèse intra-biblique, pour la conception de la prophétie propre au livre de Jérémie ?

1) Il existe naturellement des textes, dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament, qui sont compréhensibles par eux-mêmes. Certains, cependant, ne peuvent être expliqués dans le cadre de leurs limites textuelles étroites. Sur le plan méthodologique cela signifie la chose suivante : il faut examiner chaque texte prophétique pour voir s'il n'appartient pas à une structure interprétative qui doit d'abord être mise en évidence si on veut le comprendre correctement. Dans notre cas, Jr 36,30 ne peut être compris si l'on ignore ses textes-source et le système de l'histoire universelle mis en place par le livre de Jérémie.

permet en tous cas de saisir pourquoi les paroles de jugement contre Yoyaqîm et Yoyaqîm de Jr 22 demeurées inaccomplies ont été transmises plus loin.

2) Les prophètes ne prédisent pas simplement l’avenir. Ni du point de vue historique ni du point de vue littéraire. Le préfixe « pro- » dans le terme « prophète » peut être compris tant sur le plan spatial que temporel. De mon point de vue, la compréhension spatiale est plus utile : les prophètes tant comme figures historiques que comme figures de leur livres – doivent être compris plus comme « diseurs-devant » (*«Hervor»-Sager*) que comme pré-diseurs (*«Voraus»-Sager*). Dans notre exemple, la déclaration de Jr 36,30 est sans valeur en tant que théorie historique superficielle, mais remarquable en tant qu’expression théologique.

3) Il est remarquable que la théorie de l’histoire universelle du livre de Jérémie ne soit pas portée à la surface du texte. Elle doit être détectée derrière les textes mais peut là, à mon avis, être clairement perçue. Il faudrait sinon considérer le titre de 27,1 : « Au commencement du règne de Yoyaqîm » et les annonces de 36,30, comme des déclarations erronées et absurdes, alors que l’interprétation proposée ici montre que nous sommes là face à un niveau d’explication supérieur. L’image du prophète que fait apparaître ce type d’exégèse est également remarquable : le prophète est présenté comme dépositaire inspiré d’une révélation mais les pleines dimensions de son message n’apparaissent que pour l’exégète du livre prophétique. Nulle part n’est placée dans la bouche de « Jérémie » une théorie de l’histoire universelle qui mette explicitement en lien la dynastie davidique et la domination du monde par les grandes puissances. Cette dimension du sens ne surgit *qu’au travers de la lecture savante du livre*. Dans ce Jérémie dépeint par Jr 36,30 on peut voir un précurseur du prophète dépeint par le *peshet* d’Habaquq à Qumrân (1QpHab). Selon 1QpHab, Habaquq écrit certes sa prophétie lui-même mais Dieu « ne lui révéla pas l’accomplissement du temps » (7,1-5). Cela signifie qu’Habaquq lui-même ne sait pas encore à quel temps se rapportent ses prophéties. Le premier à savoir cela est le *peshet* : les prophéties se réalisent dans le présent immédiat de la

communauté de Qumrân. Comme Jérémie, Habacuc ne connaît pas la pleine signification de ce qu'il reçoit comme parole de la part de Dieu, mais cette pleine signification peut être découverte au travers de l'activité exégétique. De mon point de vue, c'est là l'un des derniers coups de poignard portés à la représentation des prophètes comme « génies religieux » dont la proclamation repose sur l'inspiration divine immédiate. En tous les cas, le message consigné dans la Bible montre une forme très poussée de réflexion qui en interdit la contemplation passive et muette. Ce message exige qu'on s'y atèle *intellectuellement*.